Gymnasium zu Stralsund.

1875.

Einladung

zum

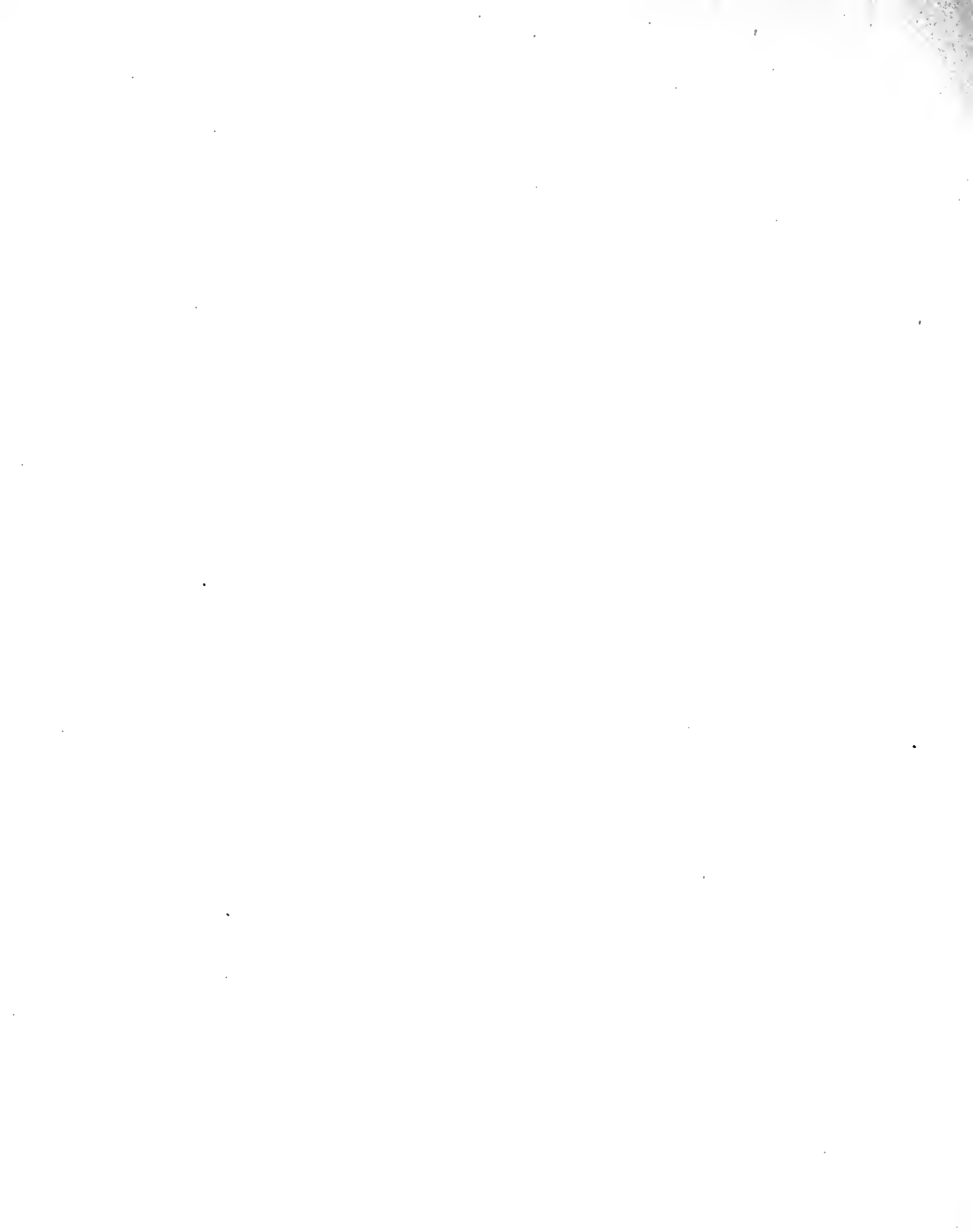
öffentlichen Schul-Aktus

Freitag, den 24. September, Vormittags 11 Uhr.

Inhalt: Gliederung und Inhalt des Platonischen Sophistes. Vom Gymnasiallehrer *Panck*.
Schulnachrichten vom Director Dr. *Winter*.

Stralsund.

Druck der Königl. Regierungs-Buchdruckerei.



Gliederung und Inhalt des Sophistes.

In der zunächst zu gebenden kurzen Eintheilung dieses Dialoges bin ich in der Hauptsache der von Bonitz [1]) klar und übersichtlich gegebenen Gliederung des Sophistes gefolgt, weil sie mir die einfachste und sachgemässeste erschien, wie sie sich beim Lesen des Dialoges am leichtesten ergiebt. Entsprechend dem dichotomischen Verfahren, welches wir im Anfange des Gespräches finden, unterscheiden wir zwei Haupttheile, die nicht etwa getrennt neben einander stehen, sondern der zweite — wenigstens der äusseren Anordnung nach — wird scheinbar bedingt durch das Ergebniss des ersten, liegt aber schon in der Fragestellung; denn soll das dem Sophisten eigene Wesen begrifflich definirt werden, so kann dies nicht ohne Angabe des Gebietes, auf dem er sich ausschliesslich bewegt, geschehen. Und bei der Feststellung dieses Gebietes tritt die Frage nach der ***Κοινωνία τῶν γενῶν*** als nothwendig auf, die als die hauptsächlichste des ganzen Dialoges anzusehen ist, von der die Untersuchung gleichsam wieder herabsteigt zu der ursprünglichen Frage, wie sie vorher dazu hinaufstieg durch das Gebiet des Nichtseins und des Seins. Wird doch auch dieses Ineinander-Uebergehen der beiden Haupttheile schon äusserlich dadurch gleichsam versinnlicht, dass der zweite von dem ersten umschlossen und eingeschlossen wird. Auch die einzelnen Unterabtheilungen ergeben sich leicht bei genauerer Durchnahme des Gespräches, welches ununterbrochen von dem Fremdlinge und dem Theätetos geführt wird, wenn man von den wenigen einleitenden Worten, die es erst eröffnen, absieht, und der Ueberblick über das Ganze wird um so mehr erleichtert, als fast ausschliesslich der Fremde spricht und Theätet nur eine untergeordnete Rolle spielt, da er sich fast nur zustimmend verhält. Nehmen wir also die durch den Dialog selbst gebotene Disposition in zwei Hauptabschnitte, die übrigens nach Schleiermachers [2]) Vorgange, so viel ich weiss, kein neuerer Erklärer des Plato übersehen hat, wenn auch Einzelne, bei der Trennung der einzelnen Abtheilungen von anderen Gesichtspunkten ausgegangen, vier oder fünf Theile neben einander erhalten [3]), von denen aber je zwei und zwei — oder drei — zusammenzufassen sind, ebenso als bewiesen an, als die Abfassung dieses Gespräches von Plato selbst trotz der von Socher, Schaarschmidt und Anderen dagegen erhobenen Bedenken — denn die Frage über die Athetese des Sophistes [4]) würde über den Bereich dieser Untersuchung hinausgehen — um auf den Inhalt des Dialoges überzugehen.

---

[1]) cf. Bonitz Platonisch. Studien II. p. 305—315.

[2]) cf. Schleiermacher Vorrede zur Uebers. d. Dial. und Bonitz a. a. O. p. 306. Anm. 21.

[3]) z. B. Susemihl. Genet. Entwickel. d. Plat. Philos. I. p. 286.

[4]) cf. über die hierauf bezüglichen Schriften Schaarschmidt, die Sammlung der Platon. Schriften zur Scheidung der echten von den unechten p. 15 bis 60 u. p. 181—228. Ausserdem Deussen, de Platonis sophista. Marburg 1869 und Pilger, Ueber die Athetese des Platon. Sophistes. Gymnasialprogramm, Berlin 1869.

Kurze Eintheilung des Dialoges.

A. Einleitung C. 1—3 p. 216—218 D.
Das Thema aufgestellt:
Ueber den Begriff des Sophisten.
B. Durchführung des Themas c. 3—48 p. 218 D. — 264 B.
I. Haupttheil[5]): Definition des Sophisten c. 3—24 p. 218 D. — 236 D.
a. Die Methode des Definirens an dem Beispiel des Angelfischers gezeigt c. 3—7 p. 218 D — p. 221 B.
(recapitulatio C. 7. p. 221 B — C.)
b. Definition des Sophisten nach dieser Methode (Dichotomie) c. 8—19. p. 221 C. — 231 D.
(recapitulatio C. 19. p. 231 D. — 232 A.)
c. Andere Art der Definition, ausgehend von einem charakteristischen Merkmale c. 20—24 p. 232 B. — 236 D.
Hierdurch veranlasst:
II. Haupttheil: Untersuchung über die Begriffe: Nichtseiendes, Seiendes und über die Gemeinschaft der Begriffe, c. 24—48. p. 236 D. — 264 B.
a. Schwierigkeiten, die im Begriffe des Nichtseienden enthalten sind, c. 24—29. p. 236 E. — p. 242 B.
b. Schwierigkeiten, die im Begriffe des Seienden enthalten sind, c. 30—36 p. 242 B. — 251 A.
c. Lösung der Schwierigkeiten durch die Lehre von der Gemeinschaft (Verbindung) der Begriffe und Nachweis des Irrthums und der Täuschung c. 36—48. p. 251 A. — 264 B.
C. Schluss. Rückkehr zum ersten Haupttheil mit der endlichen Definition des Sophisten c. 48—52. p. 264 C. — 268 D.

Einleitung C. 1—3. p. 216—218 D.

Im Anschluss an die letzten Worte des Dialoges Theätetos — *ἕωθεν δὲ, ὦ Θεόδωρε, δεῦρο πάλιν ἀπαντῶμεν* —, in denen auf den folgenden Tag eine Zusammenkunft des Theodoros, der übrigen Theilnehmer und des Socrates verabredet war, beginnt der Sophistes mit den Worten des Theodoros, dass er gemäss dieser Verabredung mit den Uebrigen gekommen sei und ausserdem noch einen Gastfreund aus Elea mitgebracht habe, einen Anhänger des Parmenides und des Zeno, und zwar einen ächten Philosophen. In die vielleicht etwas ironische Entgegnung[6]) des Socrates wird von Plato mit kunstgeschickter Hand gleich die Veranlassung zu dem sich nun anhebenden Gespräche gelegt, indem Socrates, anknüpfend an den Namen „Philosoph", den Wunsch ausspricht, dass ihm, da der Begriff dieses Wortes so verschieden ausgelegt werde, von dem Fremdlinge eine genaue Erklärung von den drei Namen: Sophist, Staatsmann, Philosoph — gegeben werden möge, ob man in Elea, in der philosophischen Schule, der er angehöre, mit diesen Namen eine, zwei oder drei Klassen von Menschen bezeichne. Der Fremde ist um so bereitwilliger zu einer Beantwortung dieser Frage, als sie eine schon zwischen Theodoros und ihm verhandelte ganz ähnliche Sache berührt. Es ist die

---

[5]) Die zu den Abtheilungen a, b, c der beiden Haupttheile zu machenden Unterabtheilungen sind in der Inhaltsangabe aufgeführt.
[6]) Mit Bezug auf die Stelle Homers Od. XVII. 485—488.

Antwort auf den einen Theil der Frage sehr leicht, denn in der That sind die Worte: Sophist, Staatsmann, Philosoph — drei Namen für drei Begriffe, aber eine genaue Definition eines jeden dieser Begriffe hat ihre grossen Schwierigkeiten und kann nicht mit wenig Worten abgemacht werden. Indessen will der Eleat trotz der Scheu, die er empfindet, vor solchen Zuhörern gleich beim ersten Zusammentreffen eine längere Unterredung zu führen, um des Socrates freundlicher Bitte willen in einer solchen den Begriff des Sophisten zu erklären versuchen, und zwar im Wechselgespräch mit dem Theätetos, der ihm vom Socrates vorgeschlagen und ihm von früherer Bekanntschaft her sehr genehm ist. Im weiteren Verlaufe des Dialoges tritt nun, abgesehen von den kurzen Antworten des Theätetos, der Eleat als Sprecher auf und giebt seine Definition des Sophisten, der zuerst aufgesucht werden soll, in folgender Weise.

I. Haupttheil: Definition des Sophisten c. 3—24. p. 218 D. — 236 D.

a. Definition des Angelfischers — als Beispiel der Methode des Definirens c. 3—7. p. 218 D. — 221 C.

Wegen der Schwierigkeit, den eigentlichen Begriff des Sophisten zu definiren, macht der Fremde den Vorschlag, das Verfahren bei dieser Begriffsbestimmung zunächst an einem leichteren, allen bekannten Beispiel in analytischer Weise — durch Dichotomie — einzuüben, um dieselbe Uebereinstimmung wie über den Namen, auch über die Sache selbst zu erzielen, und schlägt zu dem Zwecke den Angelfischer — *ἀσπαλιευτής*[7]) — vor, einen allen bekannten Begriff, der aber für eine genaue Definition nicht weniger Merkmale darbietet, als ein schwierigerer. An dem Beispiel des Angelfischers wird nun die Methode des Definirens in weitläuftiger Weise durch fortgesetzte Dichotomie der gefundenen Begriffe auseinandergesetzt, indem der jedesmal gefundene eine passende Begriff in zwei seinen Inhalt ausmachende andere Begriffe getheilt wird. Durch Uebereinstimmung wird der Angelfischer als ein Kunstverständiger und seine Kunst nach den Objecten, mit denen sie sich befasst, als eine erwerbende, nicht hervorbringende hingestellt. Die erwerbende Kunst desselben geschieht aber auf heimlich überwältigende, gewaltthätige Weise durch Nachstellung und Jagd auf die im Wasser lebenden Thiere, und zwar so — indem nach Zeit, Art und Mittel der Jagd unterschieden wird — dass er seine Beute mittelst Verwundung von unten nach oben erwirbt. Durch diese Definitionsmethode herrscht nun nicht nur in Betreff des Namens, sondern auch in Betreff des Begriffes selbst vollständige Uebereinstimmung zwischen Beiden, und es handelt sich jetzt darum zu erforschen, was in Bezug auf die Definition des Sophisten schon durch das Gesagte gewonnen ist; ob nicht durch eine so nach und nach vor sich gehende Dichotomie auch über diesen Begriff eine Einigung erzielt werden kann.

b. Definition des Sophisten nach dieser Methode (Dichotomie) c. 8—19. p. 221 C. — 231 D.

I. Der Sophist als Jäger auf reiche Jünglinge c. 8—10. p. 221 C. — 223 B.

Nach der in c. 7 enthaltenen kurzen Recapitulation führt der Fremde aus, dass beide Begriffe, der des Angelfischers und der des Sophisten etwas mit einander gemein haben: Beide treiben eine erwerbende Kunst, die sich als Jagd darstellt; aber Art und Weise des Erwerbens, wie Gegenstand der Jagd unterscheiden beide. Wie der Angelfischer Jagd auf die im Wasser lebenden Geschöpfe macht, so stellt der Sophist den zahmen Landthieren, d. h. den Menschen nach, nicht auf gewaltthätige Weise, durch Räuberei oder Menschenfang, sondern durch die Macht der Ueberredung[8]),

---

[7]) *ἀσπαλιευτής* = *ὁρμιευτής* cf. Stallbaum Sophist. p. 218 E. Anm.

[8]) cf. hiermit p. 219 C. D. Susemihl a. a. O. p. 292 f. und Deussen a. a. O. p. 12 ff., der erschöpfend auf die Widersprüche in diesen Definitionen hingewiesen.

die dem *πιθανουργός* (?) eigen. Diese Ueberredungsgabe wendet der Sophist aber nicht im öffentlichen Leben an, wie diejenigen, die sich der trügerischen Volksredekunst befleissigen, sondern im Verkehr mit einzelnen Menschen, nicht etwa wie die Liebenden, welche durch Geschenke zu überreden suchen, das ist nicht die Art des Sophisten, sondern im Gegentheil Geschenke, Lohn fordernd für seine Mühe, gleichwie der Schmarotzer nur an seine eigene Lust und Befriedigung denkt bei der Belustigung Anderer. Der Sophist fordert Lohn dafür, dass er vorgiebt, Anderen im Umgange mit ihm die Tugend zu lehren.

2. Der Sophist als Grosshändler des Wissens von der Tugend c. 10—11. p. 223 C. — 224 D.

Die Zusammenstellung dieser einzelnen gefundenen Merkmale ergiebt, wie Theätet einräumt, schon den Begriff der Sophistik; indessen ist dieser noch nicht erschöpft. Der Fremde geht auf die erwerbende Kunst zurück, die nicht nur [9]) auf gewaltthätige Weise ausgeübt wurde durch Kampf mit Wort und That, sondern auch in der Weise, dass durch Schenken, Kauf oder Miethen bei freiem Willen ein Tausch erzielt wurde. Eine Art von Tausch geschieht in so fern, dass durch Verkauf selbstgefertigte oder fremde Waaren umgesetzt werden, und einen solchen Handel treibt gleichsam der Sophist, entweder als Grosshändler aus einem Staate in den andern ein- und verkaufend, oder sich als Kleinhändler (cf. unten) auf den eigenen Staat beschränkend, ist aber von den gewöhnlichen Kaufleuten offenbar dadurch unterschieden, dass er mit seinen Waaren nicht dem Körper, sondern dem Geiste dient, wie auch wohl diejenigen thun, welche durch Musik, Malerei, Gauklerei u. s. w. die Seelen der Menschen theils ergötzen, theils ernst beschäftigen — Zusammenstellung der Sophistik mit der *ἐπιδεικτικὴ τέχνη* —. Es kann also der Sophist, falls dies Letztere wahr, einen Handel mit dem Wissen treiben, und zwar mit demjenigen Wissen, welches die Tugend zum Gegenstande hat. Diesem Wissenshandel wird von Theätet wiederum der Name „Sophistik" zugestanden.

3. Der Sophist als Kleinhändler des Wissens von der Tugend.

α. Des fremden (eingekauften),
β. des eigenen (producirten) Wissens c. 11 p. 224 D. — E.

Mit ebendemselben Rechte kann derjenige, welcher in derselben Stadt bleibend einen Handel mit dem Wissen von der Tugend treibt, sei es, dass er eigenes oder Anderer (sich angeeignetes) Wissen verbreitet, Sophist genannt werden; nur ist ein solcher Handel im Gegensatz zu dem vorher besprochenen nicht anders als Kleinhandel zu benennen.

4. Der Sophist als ein die Streitkunst des Erwerbes wegen Uebender c. 12—13 p. 225 A. — 226 A.

Wiederum greift der Eleat in seiner Definition zurück auf den Theil der erwerbenden Kunst, der, wie er vorher [10]) ausgeführt hat, als offener Kampf hinzustellen ist, und auch hier ist der Sophist zu Hause, aber nur in einer Beziehung. Er führt diesen Kampf nicht mit äusserlichen Waffen, Mann gegen Mann, sondern gewissermassen mit Waffen der Seele, wie sich ja schon sein Wissenshandel auch nur auf die Seele bezog: er kämpft mit Worten gegen Worte, übt also die Streitkunst [11]) aus. Durch Theilung derselben in die Kunst der Processführung — das Gebiet der gerichtlichen Redekunst — und in die des Widersprechens wird zunächst das Gebiet festgestellt, auf dem der Sophist sich bewegt: nämlich die letztere treibt er, nicht in kunstloser, sondern in kunstgemässer Weise,

---

[9]) cfr. p. 219 D. *κτητικῆς δὲ ἆρ' οὐ δύο εἴδη; τὸ μὲν ἑκόντων πρὸς ἑκόντας μεταβλητικὸν ὂν διά τε δωρεῶν καὶ μισθώσεων καὶ ἀγοράσεων, τὸ δὲ λοιπόν, ἢ κατ' ἔργα ἢ κατὰ λόγους χειρούμενον ξύμπαν, χειρωτικὸν ἂν εἴη.*

[10]) cfr. p. 219 E.

[11]) Um nicht *τὸ ἀμφισβητητικόν* und *τὸ ἀντιλογικόν* durch denselben Begriff zu geben cf. Plat. Phaedr. p. 261 D.

in Frage und Antwort über allgemeine Dinge, in Bezug auf Recht und Unrecht redend, eine Kunst, die mit dem Namen „Eristik“ zu belegen ist, die — in doppelter Weise zu betreiben — vom Sophisten jedoch nur nach einer Seite hin zu dem Zwecke betrieben wird, sich im Privatverkehr durch das Streitgespräch Erwerb zu verschaffen. — Dass hier in die *κτητικὴ τέχνη* sogar eine *χρηματοφθορικὴ* wie schon p. 222 D. *τὸ δωροφορικόν* eingereiht ist, ist wohl eine der stärksten Ungenauigkeiten dieser Definitionen [12]).

5. Fraglich ist, ob dem Sophisten die Kunst der Reinigung der Seele beizulegen c. 13—18 p. 226 B — 231 C.

Bisher ist die Sophistik hingestellt in vierfacher Weise, als Jagd, als Wissenshandel im Grossen und im Kleinen, als Streitkunst: nun geht der Fremde auf ein anderes Gebiet über, folgt gleichsam als unermüdlicher Jäger einer neuen Spur des Wildes, ob vielleicht der Sophist hier zu fangen ist. Es werden verschiedene Namen genannt, die alle nur eine und dieselbe Sache bezeichnen, nämlich das Trennen und Aussondern [13]), und dieses Verfahren wird die Unterscheidungs- (Aussonderungs-)Kunst genannt. Von dieser kommt für den beabsichtigten Zweck nur diejenige Seite des Sichtens und Scheidens in Betracht, die sich auf eine Trennung des Schlechteren vom Besseren bezieht, wodurch offenbar eine Reinigung erzielt wird, die sich zwiefach eintheilen lässt, je nachdem sie sich mit dem Körper oder mit der Seele beschäftigt. Die Uebel — das Schlechtere — des Körpers und der Seele gleichen sich; auf zweifache Weise werden sie beseitigt: wie die Krankheit des Körpers durch die Heilkunst, die Hässlichkeit desselben durch die Gymnastik gehoben wird, so kann das Kranke — das Schlechtere — der Seele, als welches Feigheit, Zügellosigkeit und Ungerechtigkeit anzusehen sind, durch die Rechtspflege [14]), das Hässliche derselben, als welches wir den Irrthum, die Unwissenheit hinzustellen haben, durch Unterricht (Belehrung) beseitigt werden. Soll indess diese *διδασκαλικὴ τέχνη* fruchtbringend sein, so muss vorher untersucht werden, gegen welche Art der *ἄγνοια* dieselbe anzuwenden; denn eine besondere Art der *ἄγνοια* ist die, dass Jemand etwas zu wissen glaubt, was er in der That nicht weiss. Ein Solcher kann nur durch die *παιδεία*, die Bildung und Unterweisung, seine Seele reinigen, während der, der wirklich weiss, was er nicht weiss, sich durch specielle Belehrung darüber aufklären kann. Die *παιδεία* aber kann auf doppelte Weise geschehen, je nachdem der Weg der Ermahnung, wie sie wohl Väter ihren Söhnen zukommen lassen, beschritten, oder der Versuch gemacht wird, diejenigen, welche unterwiesen werden sollen, auf das Widersprechende ihrer eigenen Ansichten und Urtheile, die durch Fragen aus ihnen herausgelockt und neben einander gestellt werden, hinzuführen. Die also Ueberführten werden von ihren falschen Vorstellungen befreit durch das kluge Verfahren der Unterweisenden, die da meinen, die Seele könne von jeder Belehrung erst dann wahrhaften Nutzen haben, wenn alle dem Wissen hinderlichen Dinge aus ihr herausgeräumt sind. Denn erst dann ist der Mensch dahin gebracht, dass er nur das zu wissen glaubt, was er wirklich weiss, und ist zum klaren Bewusstsein seiner Unwissenheit gekommen. Durch diese Art der Belehrung [15]) ist also die Seele des Betreffenden gereinigt auf eine wür-

---

[12]) cf. Susemihl und Deussen a. a. O. p. 293 und p. 14.

[13]) Das *κερκίζειν* ist wohl nicht ohne Weiteres ein Begriff, auf den die Worte 226 C. passen: *διαιρετικά που τὰ λεχθέντα εἴρηται ξύμπαντα.*

[14]) Wenn nach Heindorf, Ast zu verbinden ist, *ἡ κολαστικὴ δίκη πέφυκε μάλιστα....* — Stallbaum verbindet auch so, nimmt aber Bedenken an dieser Verbindung; denn er hält *δίκη* — vielleicht nicht mit Unrecht — für ein Glossem, da die *δίκη* wohl nicht ohne Weiteres den artibus zuzuzählen ist.

[15]) p. 230 D. *διὰ ταῦτα δὴ πάνθ' ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεών ἐστι....*

dige, edle Weise, da erst eine solche Läuterung und Reinigung derselben die beste und vernünftigste Haltung verleiht, wogegen alles äussere Glück, ja das Glück des Grosskönigs, gering zu achten ist. Nun ist aber die Frage, ob hierin wirklich das Wesen der Sophistik besteht, oder ob nicht vielmehr durch die eben geführte Untersuchung eine scheinbar ähnliche, edle Beschäftigung — die Philosophie — ermittelt ist. Vorläufig bleibt dies unentschieden, und mit diesem Vorbehalt soll dies eben berührte Gebiet der Reinigung und Widerlegung dem Sophisten zugestanden werden; doch muss seine Kunst in diesem Sinne als die edle, vornehme Sophistik bezeichnet werden.

Die Zusammenstellung der bisher gewonnenen Resultate lässt bei ihrer Menge den Theätet nicht dazu kommen, wirklich einzusehen, als was für einen er den Sophisten bezeichnen soll; denn

(recapitulatio c. 19 p. 231 D. — 232 B.)

dieser hat sich nach dem bisherigen Gange der Untersuchung gezeigt:

1. als ein lohnempfangender Jäger auf reiche Jünglinge, cf. p. 223 B.,
2. als Grosshändler mit Kenntnissen, welche sich auf die Seele beziehen (speciell Handel mit der Tugend), cf. p. 224 D.,
3. (α) als Krämer mit ebenderselben Waare, die er aber von Andern entnommen,
4. (β) als Verkäufer selbstproducirter Kenntnisse, cf. p. 224 E., wo Plato diese beiden Punkte zusammenfasst [16]),
5. (4) als Fechter (Athlet) im Streitgespräch, cf. 225 E.,
6. (5) (vorläufig bewilligt) als Reiniger der Seele von der *ἄγνοια* cf. p. 231 A.

Kann aber Derjenige, der so vieler Dinge kundig ist, mit einem von einer einzigen Kunst hergeleiteten Namen bezeichnet werden? Das scheint bedenklich, da offenbar der Sophist sich als etwas Vielgestaltiges, aber nicht Einheitliches gezeigt hat. Seine Kunst wird durch ihren Namen als eine einheitliche bezeichnet, hat aber bei ihrer Definition eine solche Mannigfaltigkeit der Gegenstände des Wissens ergeben, dass es klar ist, dass dasjenige, worauf alle jene Kenntnisse zielen, noch nicht einheitlich erkannt ist. Es muss vielmehr der Besitzer vieler Künste mit vielen Namen, ein jeder der einzelnen Kunst entsprechend, anstatt mit einem einzigen benannt werden, so lange die einheitliche Anschauung fehlt. Um zu dieser zu gelangen, wird der bisherige Weg verlassen und übergegangen:

c. zu der Definition des Sophisten, ausgehend von einem ihm besonders zukommenden Merkmale
c. 20—24 p. 232 B. — 236 E.

Dieses dem Sophisten besonders zukommende Merkmal ist seine Fähigkeit, Streitgespräche sowohl selbst zu führen, als auch Andere diese führen zu lehren. Der Sophist behauptet von sich, dass er, um kurz alles zusammenzufassen, jeden in Bezug auf alles widerspruchsfähig machen könne. Er verspricht also, andere geschickt zu machen im Disputiren über göttliche und menschliche Dinge, über die äussere und innere Natur eines jeden Dinges, über Sein und Werden, über Gesetze und Politik, über alle Künste, ja selbst fähig zu werden, dem Meister in jeder derselben widersprechen zu können. Dies ist aber insofern ganz und gar nicht denkbar, als es unmöglich ist, dass ein Mensch alles wissen kann; also weiss auch der Sophist nicht alles und kann in dem, was er nicht weiss, unmöglich dem Wissenden widersprechen. Dadurch ist:

---

[16]) Nach der vorher aufgestellten Eintheilung würde also zu schreiben sein 3. (α) als Krämer...., 3. (β) als Verkäufer...., und beide wieder unter der Rubrik des *κάπηλος* zusammenzufassen sein. Es ist übrigens Theätet, der hier als selbständige vierte Definition des Sophisten den Producenten aufstellt, nicht der Fremde, der vorher beide zusammengefasst hat; allerdings fährt er in der Weiterzählung fort und daher die Abweichung von der früheren Anzahl.

α. der Sophist als scheinbar Wissender c. 21 p. 233 D.

hingestellt, und seine Kunst ist, die Jünglinge glauben zu machen, dass er wirklich in allen Dingen der Weiseste ist, sonst würde er schwerlich von irgend Jemand Geld für seine Lehre erhalten. Er muss also nothwendiger Weise Einigen alles zu wissen scheinen, und in der That ist sein Wissen nur ein vermeintes, ein Scheinwissen, nicht ein wirkliches; denn so wenig Jemand alles schaffen kann, eben so wenig ist er im Stande, alles zu wissen und Andere zu einem solchen Wissen zu führen. Nahe liegt die Frage, wie es möglich ist, dass ein solches Scheinwissen den Anschein des wirklichen Wissens haben kann.

Der eben zur Verdeutlichung eingeführte Gedanke [17]), es sei unmöglich, dass Jemand durch eine einzige Kunst alles machen könne, wird weiter dahin erläutert, er könne in scherzhafter Weise eine solche Behauptung in dem Sinne aufstellen, dass er nicht wirkliche Dinge hervorbringen wolle, sondern nur eine Nachahmung derselben, z. B. vermittelst der Malerei. Wie dadurch Unverständige getäuscht werden können, als ob sie wirkliche Dinge vor sich sähen, ebenso gut kann es möglich sein, dass Jemand mit Worten eine Nachbildung des wahren Wissens hervorbringt, und wenn dies Sache der Sophistik ist, so hat sich dadurch:

β. der Sophist als Nachahmer c. 21 Schluss — 24 p. 234 B. — 236 D.

gezeigt [18]). Wenn nun nach der bisherigen Weise die *εἰδωλοποιϊκή* oder *μιμητική- τέχνη* so lange getheilt wird, bis das Gebiet, auf dem sich der Sophist bewegt, ganz genau festgestellt ist, so muss offenbar dieser dann zu fangen sein. Jede Nachahmung der Wirklichkeit kann einerseits die darzustellenden Dinge genau nach Gestalt und Aussehen nachbilden — Ebenbilder (*εἰκόνας*) verfertigen —, oder andererseits dieselben nur verhältnissmässig wiedergeben, wie z. B. auf einem grösseren Gemälde das Obere kleiner, das Untere grösser dargestellt werden muss, als die wirklichen Verhältnisse sind. Diese Nachbildungen können nicht anders als Scheinbilder, *φαντάσματα*, genannt werden. Damit steht fest, dass die nachahmende Kunst gewiss in eine genau nachbildende — *εἰκαστική* — und in eine scheinbildende — *φανταστική* — getheilt werden kann, nicht so aber, welche von beiden der Sophist ausübt; vielmehr haben sich durch diese Definition desselben, nach der er ein Nachahmer ist, gerade wie vorher p. 231 A., neue Schwierigkeiten ergeben, das Gebiet des Sophisten festzustellen, indem Begriffe wie: Erscheinen, Scheinen, Nichtsein, etwas, aber nicht Wahres sagen hervorgetreten sind, die, wie früher, auch jetzt noch schwer zu erklären. Denn wenn Jemand behauptet: „Es ist möglich, Falsches zu sagen und zu meinen", setzt er natürlich voraus, dass das Nichtseiende sei, nimmt also einen Satz an, den Parmenides gänzlich verboten [19]). Deshalb ist es nothwendig, zu untersuchen, ob ein solcher Satz, dass das Nichtseiende sei, zulässig sein könne.

Uebergang zum

II. Haupttheil: Untersuchung über die Begriffe Nichtseiendes und Seiendes und über die Gemeinschaft der Begriffe überhaupt c. 24—48 p. 236 D. — 264 B.

a. Schwierigkeiten, die im Begriffe des Nichtseienden enthalten sind c. 24—29 p. 236 E. — 242 B.

I. Das absolute Nichtsein ist unmöglich zu denken und auszusprechen c. 25—27 p. 237 B. — 239 C.

Es stellen sich bei dieser Untersuchung Schwierigkeiten heraus, die so leicht nicht zu lösen sind. Worauf hat man zunächst den Namen „das Nichtseiende" zu beziehen? Auf etwas Seiendes

---

[17]) cf. p. 233 E. *εἴ τις φαίη .... ποιεῖν καὶ δρᾶν μιᾷ τέχνῃ ξυνάπαντα ἐπίστασθαι πράγματα.*

[18]) Ueber den Widerspruch mit p. 219 B. cf. Deussen a. a. O. p. 19 ff. — Ueber die von der seinigen abweichende Anschauung in der Eintheilung Bonitz a. a. O. p. 308 ff.

[19]) *οὐ γὰρ μήποτε τοῦτ' οὐδαμῇ, φησίν, εἶναι μὴ ὄντα·*
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα.

darf man das Nichtseiende nicht beziehen, also auch nicht auf ein Etwas, denn dieser Ausdruck „Etwas“ wird stets auf ein Seiendes bezogen; es aber abstract ohne Beziehung auf ein Seiendes auszusprechen, ist unmöglich. Wer aber von Etwas spricht, redet jedenfalls von Einem, wofür das Etwas das Zeichen ist, wie *τὸ δὲ τινέ* für zwei, *τὸ δὲ τινές* für die Mehrheit. Wer aber nicht von Etwas redet, der sagt überhaupt nichts aus, ja man kann läugnen, dass er überhaupt rede. Wie nun dem Seienden wohl ein anderes Seiendes, aber nicht das Nichtseiende, so könnte auch dem Nichtseienden nicht das Seiende beigelegt werden, mithin auch keine Zahl, weder die Einheit, noch die Vielheit, da die Zahl ein Seiendes ist. Ohne Zahl ist aber das Nichtseiende — oder die Nichtseienden — weder aussprechbar, noch auch nur denkbar. Wenn aber dieser Satz: „das absolut Nichtseiende kann weder gesagt noch gedacht werden“ hingestellt wird, so entsteht dadurch für den Redenden ein innerer Widerspruch, denn er verbindet schon bei diesem Aussprechen das Nichtseiende mit einem Seienden (Zahl). Es ist also, da von dem Nichtseienden, ohne es mit dem Seienden — der Einheit oder der Mehrheit — zu verbinden, absolut nichts auszusagen ist, vorläufig hiermit nichts gewonnen. — Zu beachten ist indess, dass das Wort „Nichtseiendes“ als solches und der Begriff „Nichtseiendes“ gleich gesetzt sind.

2. Schwierigkeiten, die durch Annahme des absolut Nichtseienden entstehen, wenn der Sophist „Ebenbildner oder Trugbildner“ genannt wird c. 27—29 Anf. p. 239 C. — p. 241 A.[20])

(Aufhebung der Möglichkeit des Irrthums, der falschen Vorstellung, des Scheins.)

Der Sophist wurde vorher Bildverfertiger (Nachahmer) genannt, und es wurde unbestimmt gelassen, ob er nur Scheinbilder oder wirkliche Ebenbilder verfertige. Ist der Sophist ein Ebenbildverfertiger, so ist es doch eigenthümlich, dass das Ebenbild dem Gegenstande, dem es nachgebildet ist, gleich ist und in der That dieser Gegenstand nicht ist, dass also, da ein Bild als solches wirklich ist, das Ebenbild eines Gegenstandes zugleich ist und nicht ist — etwas Seiendes ist und etwas Nichtseiendes. — Wenn dieses ist, muss zugestanden werden, dass das Nichtseiende in gewisser Beziehung sein kann.

Ist aber der Sophist ein Verfertiger von Trugbildern, so dass er die Seelen zu falschen Vorstellungen leitet, so ist dies nichts anderes, als in der Seele Irrthümer erwecken, also Seiendes für Nichtseiendes und Nichtseiendes für Seiendes zu halten. Dies ist aber ein Widerspruch gegen das vorher Gesagte, dass dem Nichtseienden durchaus das Seiende nicht beigelegt werden könne.

3. Nothwendigkeit der Verwerfung des Satzes des Parmenides c. 29 p. 241 A. — 242 B.

So scheint es, als ob der Sophist von jeder Nachforschung unerfassbar sei, falls der Satz des Parmenides aufrecht erhalten werden soll. Es darf aber die Scheu vor diesem Manne nicht abhalten, seinen Satz einer genaueren Prüfung zu unterwerfen, ob nicht dadurch festgestellt werden

---

[20]) *τοιγαροῦν εἴ τινα φήσομεν αὐτὸν ἔχειν φανταστικὴν τέχνην, ῥᾳδίως ἐκ ταύτης τῆς χρείας τῶν λόγων ἀντιλαμβανόμενος ἡμῶν εἰς τοὐναντίον ἀποστρέψει τοὺς λόγους, ὅταν εἰδωλοποιὸν....* Erst von hier an wird das vorher Gesagte auf den Sophisten in seiner doppelten Eigenschaft als Trugbildner und Ebenbildner angewandt, wie Stallbaum a. a. O. richtig bemerkt, während Bonitz diese Worte auf das Vorhergehende bezieht und für *ὅταν* — *ὅταν δ'* schreibt, damit *εἴ τινα φήσομεν* — *φανταστικὴν τέχνην* und *ὅταν δ' εἰδωλοποιὸν αὐτὸν....* sich entsprächen; cf. Bonitz a. a. O. p. 291 Anm. 5. Auffallend ist, dass hier und auch p. 260 E. nicht die *εἰκαστικὴ τέχνη* als Gegensatz der *φανταστική* gebracht ist, sondern ein Begriff, der den Ausüber der *εἰδωλοποιϊκὴ τέχνη* bezeichnet, die p. 236 C. als der der *φανταστική* und *εἰκαστική* übergeordnete Begriff hingestellt wurde; cf. Deussen a. a. O. p. 26. — Uebrigens knüpft Theätet in seiner Entgegnung an das zuletzt Erwähnte (*εἰδωλοποιόν* und *τίποτε τοπαράπαν εἴδωλον λέγομεν*) an, und daher wird der von dem Fremden angedeutete Gang umgedreht.

kann, dass das Nichtseiende in gewissem Sinne sein und das Seiende in gewissem Sinne nicht sein kann, d. h. dass das Nichtseiende als Subject und als Prädicat gebraucht werden kann.

b. Schwierigkeiten, die in dem Begriffe des Seienden enthalten sind. c. 30—36 p. 242 B. — 251 A.

I. Beurtheilung der Philosophen, welche die Einheit oder die Vielheit des Seienden oder beides angenommen. c. 30—32 p. 242 C. — 246 A.

Um zu diesem Resultate zu gelangen, ist es nothwendig, erst auf den Begriff des Seienden überzugehen und zu prüfen, was für Ansichten andere Philosophen ohne Rücksicht darauf, ob sie verstanden wurden oder nicht, darüber aufgestellt haben, nämlich wie vielerlei und wie beschaffen es ist, also die Frage nach Zahl und Qualität desselben.

Die von früheren Philosophen über das Seiende aufgestellten Ansichten divergiren, wie gezeigt wird, auf den ersten Anblick durch ihre äussere Fassung gar sehr, lassen sich aber bei genauerer Betrachtung doch auf dasselbe zurückführen. Einige nehmen das Seiende als dreifach an — ältere Naturphilosophen [21]) —, andere als zweifach — Dualisten [22]), welche zwei Gegensätze, Warmes und Kaltes, Nasses und Trockenes, annehmen —, andere behaupten, das, was man Alles nenne, sei nur Eins [23]) — Eleaten —. Noch andere vereinigen beide Ansichten und stellen das Seiende als Vieles und Eins hin, je nachdem es durch Freundschaft verbunden oder durch Feindschaft getrennt wird — Herakleitos und Empedokles.

Ohne auf die eine Dreiheit des Seienden Aufstellenden Rücksicht zu nehmen, wird nachgewiesen, um über den Begriff desselben in Klarheit zu kommen, dass diejenigen, die zwei Seiende annehmen — Warmes und Kaltes, Nasses und Trockenes — in der That auf eine Dreiheit (Vielheit) — *τρία τὸ πᾶν* .... — oder aber auf eine Einheit des Seienden zurückzuführen sind — *ἕν, ἀλλ' οὐ δύο εἴτην* — je nachdem sie das Sein als etwas von beiden Seienden Verschiedenes — *τρίτον παρὰ τὰ δύο ἐκεῖνα* — auffassen, oder es als Einem der beiden Seienden — *τοῖν δυοῖν θάτερον ὄν* — oder auch beiden — *τὰ ἄμφω .... ὄν* — identisch ansehen. Damit soll der Dualismus widerlegt sein [23]).

Die aber das All als Eines setzen — Eleaten — müssen nothwendiger Weise annehmen, entweder dass Eins und Seiendes nur ein mit zwei verschiedenen Namen benannter Begriff sind, — und das wäre lächerlich, denn es würden zwei Namen nur ein und dasselbe Ding bezeichnen, es würde also ein Name für ein Nichts herauskommen oder der eine Name nur der Name des Namens sein [24]) — oder trennen sie den Namen von der Sache — also Name und Begriff nicht identificirt, so haben sie zwei Seiende angenommen, nicht mehr ein (Dualismus) [25]). Weiter aber ist auszumachen,

---

[21]) cf. Susemihl p. 295. Bei der ersten Classe ist wohl zunächst an alte Kosmogonien, namentlich an Pherekydes von Syros zu denken, vielleicht aber auch an die älteren Jonier, in deren Ursubstanz zugleich ein Gegensatz wirkender Kräfte in noch ungeschiedener Einheit umschlossen lag, so beim Anaximandros der der Scheidung und Mischung, beim Anaximenes der der Verdichtung und Verdünnung.

[22]) Ebendaselbst. Auch hinsichtlich des Dualismus des Warmen und Kalten u. s. w. ist auf alte Kosmogonien zurückzugehen; es ist aber gar nicht abzusehen, warum nicht auch an den Gegensatz des Vollen und Leeren bei den Atomikern, des *νοῦς* und der Materie beim Anaxagoras, des Kalten und Warmen bei den Eleaten selbst, so fern sie daraus hypothetisch die Erscheinungswelt erklärten, endlich sogar des Begrenzten und Unbegrenzten bei den Pythagoräern gedacht werden könnte.

[23]) cf. Bonitz a. a. O. p. 295 Anm. 8.

[24]) Oder wie der Fremde nachher sagt: *καὶ τὸ ἕν γε, ἑνὸς ἓν ὂν μόνον, καὶ οὐ τοῦ ὀνόματος αὐτὸ* (Schleierm. *αὐ τὸ*) *ἓν ὄν*. cf. Stallbaum Soph. p. 244 D. — Anders Deuschle in seiner Uebersetzung des Soph. p. 369 und Ast, Plat. Soph. II. p. 290.

[25]) cf. Susemihl a. a. O. p. 296. Der genauere Beweis für die Verschiedenheit von Namen (Wort) und Begriff wird hier offenbar aus dem Kratylos und dem letzten Theile des Theätet bereits vorausgesetzt.

ob das Ganze als verschieden von dem seienden Einen, oder als identisch mit ihm zu setzen ist. Parmenides sagt: „das Seiende ist ein Ganzes„;

(103) πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ. τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεών ἐστι τῇ ἢ τῇ [26]),

er schreibt also dem Seienden ausdrücklich die Bestimmtheit des Ganzen, der Totalität zu. Liegt aber darin nicht gerade, dass dies Seiende eine Vielheit ist? Denn als Ganzes hat es Theile, da es Mitte und Enden hat. Dadurch aber ist es möglich, dass dem getheilten Dinge in Bezug auf die Theile die Einheit zukommt und alle Theile zusammengenommen können als Eins angesehen werden; aber das absolute (wahrhafte) Eins kann es nicht sein, denn dieses ist untheilbar als solches. Ist also das Ganze für sich, unabhängig von dem Seienden, und das Seiende, wie eben bewiesen, nicht Ganzes, so entbehrt es des Seins in der Bedeutung der Totalität, wird also relativ Nichtseiendes, und es tritt dadurch auch wieder der Dualismus ein [27]).

Wird das Ganze aber von vornherein als ein anderes als das eine Seiende angenommen, so hätte man sofort den vorher widerlegten Dualismus, weshalb der Fremde über diesen vorhin ausgesprochenen Fall gleich zu der gänzlichen Läugnung des Totalitätsbegriffes übergeht. Damit wird zugleich der Begriff des Seienden aufgehoben, denn es ist dann das Nichtsein der Totalität, ja auch der Begriff des Werdens fällt weg, denn alles, was geworden ist, muss ganz sein, das Gewordene ist immer ein Ganzes geworden [28]). Offenbar muss also eine Vereinigung der Einheit und Vielheit im Begriffe des Seienden angenommen werden, wie es in gewissem Sinne Empedocles und besser Heraklit angenommen. —

So ergeben sich auf die hier gezeigte und noch auf viele andere Arten grosse Schwierigkeiten in Betreff der Annahme eines oder zweier Seienden, über welche schon so viele Philosophen gestritten: doch —

2. Prüfung der Philosophen, die über das Wesen des Seins sich geäussert. c. 33—35 p. 246 A. —248 E.

α. Des Materialismus [29]) c. 33—35 p. 246 A. — 248 A.

ein noch weit heftigerer Streit ist zwischen denen, die das Sein nicht nach der Zahl, sondern anders redend [30]) — ist auf das ποῖα (p. 242 c) zu beziehen — erklären wollen. Es ist ein Kampf, der mit der Gigantomachie verglichen wird, über die verschiedene Auffassung der οὐσία zwischen Materialismus und Idealismus (Spiritualismus) [31]).

Einige Philosophen wollen nämlich nur das als seiend gelten lassen, was mit den Händen

---

[26]) cf. Zeller Philos. d. Gr. I. p. 401. 2. Das Seiende ist also mit einem Wort alles, was ist, als Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Ortes oder der Gestalt, ein durchaus ungetheiltes, gleichartiges und auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes, welches deshalb einer wohlgerundeten Kugel verglichen werden kann, die in allen ihren Theilen sich gleich ist.

[27]) cf. Susemihl a. a. O. p. 297 und Deuschle a. a. O. p. 370.

[28]) cf. Susemihl ebend. Es liegt in dieser Stelle die Andeutung, die auch schon im Theätet p. 180 D. E. 183 E.—184 B. enthalten, dass auch Bewegung und Werden (γένεσις) irgendwie mit dem Sein vermittelt werden muss. — cf. über die Bedeutung dieser Stelle auch Deussen a. a. O. p. 43.

[29]) Nach Stallbaum hat Plato hier zunächst die Atomiker im Auge. cf. die Note zu Soph. p. 245 E.

[30]) cf. über die Ausdrücke διακριβολογουμένους und τοὺς δὲ ἄλλως λέγοντας Zeller a. a. O. II. p. 107. Anm. 1. — Bonitz a. a. O. p. 293 Anm. 7. Susemihl a. a. O. p. 298 (452). Mag nun in dem διακριβολογέομαι mehr ein Lob — und dies ist das Wahrscheinlichere nach seiner Bedeutung — oder ein Tadel enthalten sein, jedenfalls ist die einfachste Deutung des ἄλλως λέγειν, dass es die Verschiedenheit der Auffassung des Seienden bezeichnen soll.

[31]) cf. Susemihl und Deuschle a. a. O,

zu fassen ist, stellen also Körperliches und Seiendes als gleich auf (*ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὁριζόμενοι*) — andere setzen das Sein in unkörperliche, dem blossen Denken angehörende Begriffe, und das Körperliche ist ihnen nicht ein Sein, sondern nur ein Werden [32]). Beide Parteien müssen angeben, was sie unter ihrer *οὐσία* verstehen.

Mit einer gewissen Verächtlichkeit wird gesagt, dass von der ersten Partei nur die besseren gehört werden sollen. Zugestehen müssen diese, dass in den körperlichen lebenden Wesen Seelen als etwas Seiendes sind, und dass diesen einerseits, z. B. Gerechtigkeit und Vernunft, andererseits Ungerechtigkeit und Unvernunft inne wohnen kann. Ist dies der Fall, müssen diese Begriffe ebenso gut etwas Körperliches sein, als die Seele selbst, die sie gemäss ihrer Lehre für körperlich erklären müssen. Eine Körperlichkeit kann aber diesen abstracten Begriffen nicht zugestanden werden, mithin sind sie etwas Unkörperliches und doch wiederum etwas Seiendes, da sie zugestanden, dass das, was die Fähigkeit des *παραγίγνεσθαι* und *ἀπογίγνεσθαι* habe, etwas ist. Wenn diese Partei nun eine Definition des Seienden geben soll, kann sie wohl nichts Anderes sagen, als dass das Seiende eine Möglichkeit (Vermögen) besitze, eine Thätigkeit auf irgend ein Etwas auszuüben oder eine Einwirkung von irgend einem, auch dem geringsten Dinge zu erleiden.

Ob nicht in der Folge diese Ansicht noch anders zu gestalten, wird dahin gestellt und zunächst:

Prüfung des Idealismus. c. 35 p. 248 A. — E.

auf die andere Partei — Freunde der Ideen [33]) — übergegangen, welche Werden und Sein von einander scheiden. An dem ersteren, dem stets anders Werden, haben wir Theil durch den Körper vermittelst der Wahrnehmung (*δι' αἰσθήσεως*), an dem letzteren, dem wirklichen Sein (*πρὸς τὴν ὄντως οὐσίαν*), das ewig unveränderlich ist, durch die Seele vermittelst des Denkens (*διὰ λογισμοῦ*). Unter dem „Theilhaben mit beiden" muss nun doch verstanden werden, dass wir mittelst des Denkens das unveränderliche Sein erkennen, wie wir durch die Sinne das Werden wahrnehmen, — mithin wird das Sein erkannt und damit ist das Sein gefunden, welches vorher als die Möglichkeit definirt wurde, etwas zu thun oder zu erleiden, denn Erkanntwerden ist ein Leiden [34]). Wenn aber das Sein erkannt wird, so muss ihm nothwendig Bewegung zugeschrieben werden, ebensogut als dem Werden selbst, wie es die Vertreter dieser Lehre nur für das letztere wollten, denn

3. Bewegung und Ruhe des absolut Seienden und Widersprüche, die daraus folgen,
c. 35 Schl. — 36. p. 248 E. — 251 A.

wenn uns das Sein durch das Denken zum Bewusstsein kömmt, muss diesem Sein das Erkanntwerden als ein Leiden zukommen, wie der Seele das Erkennen als ein Thun. In dem Erkanntwerden aber inhärirt die Bewegung, an der mithin das Sein Theil haben muss, dies aber nicht kann, wenn es das ewig unveränderliche, ruhende Sein ist. Aber mit der Bewegung wird zugleich dem absoluten Sein — *τῷ παντελῶς ὄντι* — Leben, Seele und Vernunft abgesprochen, und das ist unmöglich, denn damit würde jegliche Erkenntniss überhaupt geläugnet. Die Bewegung muss also seiend sein und das Seiende bewegt [35]); aber ebensowohl muss das Seiende auch als ruhend angenommen werden, denn absolute Bewegung würde gleichfalls jegliche Erkenntniss ausschliessen, da ohne Ruhe Begriffe wie:

---

[32]) Dass dies die Megariker sind, hat zuerst Schleiermacher Vorr. zu Soph. p. 143 ff. nachgewiesen. cf. Zeller a. a. O. p. 107 Anm. 1. Deussen a. a. O. p. 45 Anm. 73.

[33]) cfr. über die *τοὺς τῶν εἰδῶν φίλους* die vorige Note. Dagegen Deussen a. a. O. p. 46 ff.

[34]) cf. Susemihl a. a. O. p. 299 ff.

[35]) cfr. über diesen Schluss Bonitz a. a. O. p. 299 Anm. 11.

τὸ κατὰ ταὐτὰ — ὡσαύτως — περὶ τὸ αὐτό — und ohne diese Begriffe die Erkenntniss unmöglich sind. Auch die Ruhe muss also seiend sein und das Sein ruhend. Indess kann gegen diese Annahme, dass weder Bewegung noch Ruhe vom Seienden ausgeschlossen werden dürfen, derselbe Einwand gemacht werden, der vorher denjenigen — dem Dualismus — gemacht wurde, die das All als Warmes und Kaltes erklärten. Eben sind Bewegung und Ruhe als seiend angenommen, beide sind natürlich Gegensätze und darum, da Ruhe nicht Bewegung und Bewegung nicht Ruhe sein kann, muss das Seiende etwas Drittes, von der Ruhe und Bewegung Verschiedenes sein, an dem beide Theil haben. Dann steht es über ihnen und ist weder in Ruhe noch in Bewegung, was nicht denkbar ist, da, was nicht bewegt wird, ruhend ist und umgekehrt[36]).

Auf diese Weise haben sich für die Begriffs-Bestimmung des Seienden[37]) wo möglich noch grössere Schwierigkeiten ergeben, als für die des Nichtseienden. Doch werden nun auf andere Weise dieselben zu heben gesucht.

c. Lösung der Schwierigkeiten durch die Lehre von der Gemeinschaft (Verbindung) der Begriffe[38]) und Nachweis des Irrthums und der Täuschung. c. 36. Schl. — 48 p. 251 A. — 264 B.

1. Ein und dieselbe Sache ist durch viele Ausdrücke zu prädiciren. c. 36 Schl. — 38 Schl. p. 251 A. — 253 B.

Man kann einem Dinge, z. B. dem Menschen viele Prädikate beilegen und also jedes Ding als Eins und doch auch wieder als Vieles annehmen, mit vielen Namen belegt. Allerdings giebt es Leute[39]), die derartiges nicht zugeben, sondern behaupten, dass jedes Ding nur sich selbst prädiciren kann, die da den Menschen nur Menschen und das Gute nur gut nennen, nicht aber den Menschen gut; doch trägt diese Behauptung[40]), die alle vorher genannten philosophischen Lehren umstossen würde, in sich selber einen Widerspruch, denn schon im blossen Läugnen einer Gemeinschaft der Begriffe werden die Betreffenden gezwungen, Ausdrücke wie: „Sein, Ohne, Anderes, An sich u. s. w." zu gebrauchen. Eine Gemeinschaft der Begriffe, eine Verbindung derselben muss stattfinden können; aber nicht eine solche, dass alle Begriffe beliebig zu einander in Beziehung treten können, denn dabei würden auch die entgegengesetztesten sich mit einander verbinden müssen, z. B. die Bewegung ruhend, die Ruhe bewegt sein. So bleibt als möglich nur übrig, dass einige Begriffe sich mit andern verbinden lassen, andere nicht, dass also ein Unterschied zwischen den Begriffen besteht, ebenso wie zwischen den Buchstaben, von denen sich ja auch nur gewisse mit gewissen verbinden lassen, andere aber eine solche Verbindung nicht eingehen, oder wie zwischen den Tönen in der Musik.

2. Begriff und Aufgabe der Dialektik. c. 38 Schl. — 39 Schl. p. 253 B. — 254 B.

Und ebenso gut als es eine Kunst giebt — die τέχνη γραμματική — welche die Verbindung der Buchstaben mit einander lehrt, muss es nothwendiger Weise auch eine Wissenschaft — ἐπιστήμη — geben, welche Anweisung giebt, welche Begriffe — γένη — mit welchen und mit welchen sie nicht zu verbinden sind, und ob nicht einige Begriffe derartige sind, dass sie sich mit allen in engen Zusammenhang bringen lassen, und andere, dass sie durchweg getrennt werden müssen. Darin

---

[36]) cfr. über diesen Abschnitt in Betreff der Kürze der Platonischen Schlussfolgerungen Susemihl a. a. O. p. 300 ff. und Deussen a. a. O. p. 48 ff.

[37]) Deussen: teneamus, tria apparuisse ὄντως ὄντα, i. e. tres ideae: τὸ ὄν, κίνησιν, στάσιν.

[38]) cf. Bonitz a. a. O. p. 299. 12.

[39]) Antisthenes. — Es sollen danach also nur identische Urtheile möglich sein, — denn das sind sie, wie Ritter Gesch. d. Phil. 2. A. II. p. 133 gegen Hermann (Socrat. Syst. p. 30) bemerkt. cf. Zeller a. a. O. II. p. 115. cf. auch Stallbaum z. d. St.

[40]) Sowohl derer, die in 251 E. Schluss, als derer, die 252 B. genannt sind. cf. Stallbaum a. a. O.

liegt zugleich angedeutet die Scheidung der Begriffe in höhere und niedere, Gattungs- und Artbegriffe. Eine solche Wissenschaft aber ist die Dialektik, nur dass diese nicht dem Sophisten zukommt, sondern dem Philosophen. Denn wer die Begriffe (γένη) nach Gattungen und Arten trennen kann, und die gleichen Begriffe (ταὐτὸν εἶδος) nicht für verschieden, die verschiedenen nicht für gleich (ἕτερον ὂν ταὐτόν) hält, der erkennt genau[41]):

a. eine Idee[42]) (ἰδέαν) über vieles hin verbreitet, d. h. indem die Arten getrennt für sich sind. — Die Artbegriffe dem Gattungsbegriffe untergeordnet —

b. viele unter einander verschiedene Ideen, die von aussen her von einer umfasst werden — Ueberordnung des Gattungsbegriffes über die Artbegriffe — (beide Punkte enthalten die Bestimmung der Begriffe nach Gattungen und Arten) —

c. eine Idee, durch viele Ganze — ein jeder Artbegriff ist für sich ein Ganzes — hindurchgehend und dadurch diese als gleich hinstellend, in eins zusammengefasst — gleiche Begriffe —

d. viele verschiedene Ideen, die abgegrenzt und gesondert für sich bestehen, sich nicht mit einander verbinden lassen — verschiedene Begriffe —[43]).

Das ist das Wesen der Dialektik und diese Wissenschaft der Verbindung und Scheidung der Begriffe kommt nur dem wahren, ächten Philosophen zu, — τῷ καθαρῶς τε καὶ δικαίως φιλοσοφοῦντι — der also hiermit gefunden ist, nicht der Sophist, der sich in dem Dunkel des Nichtseienden versteckt hält, während der Philosoph, allerdings dadurch auch schwer zu erkennen, in dem Lichte des Seienden sich bewegt.

Doch darf das Aufspüren des Sophisten nicht aufgegeben werden; darum geht mit Hülfe der Dialektik die Untersuchung weiter auf die Begriffe: Seiendes, Ruhe, Bewegung.

3. Untersuchung über die Begriffe: Seiendes, Ruhe, Bewegung und weiter über die Begriffe: Gleich und Verschieden.

c. 40—44 Anf. 254 C. — 260 A.

Es ist als ausgemacht angenommen worden, dass die Begriffe theilweise mit einander verbunden werden können, theilweise nicht; einige nur mit wenigen anderen, andere dagegen mit vielen; einzelne jedoch in jeder Beziehung mit allen. Diese letzteren sind die höchsten Begriffe, und diese sollen der Betrachtung zu Grunde gelegt werden, um, wenn auch nicht vollständige Klarheit in Betreff des Seienden und Nichtseienden erzielt wird, doch auszumachen, ob mit Recht behauptet werden kann, dass das Nichtseiende wirklich ein Nichtseiendes ist. Als solche höchsten Begriffe haben sich ergeben: Seiendes, Ruhe, Bewegung. Ruhe und Bewegung sind Gegensätze und haben als solche keine Gemeinschaft mit einander, wohl aber mit dem Seienden, denn beide sind. Jeder einzelne dieser drei Begriffe ist aber verschieden von den beiden andern, doch sich selbst jedenfalls gleich. Mit diesen Benennungen sind zwei neue Begriffe gegeben: τὸ ταὐτόν und θάτερον, dasselbe (identisch) und verschieden (anders), die andere sind, als die drei genannten, unter sich ebenfalls Gegensätze, die aber mit den dreien in Verbindung treten können, denn ein jeder derselben ist sich selbst gleich, im Verhältniss zu den andern aber ein anderer (verschieden). Andere (verschieden) sind sie, denn wäre einerseits Bewegung und Ruhe eins mit „gleich", müsste sich Bewegung in Ruhe und Ruhe in

---

[41]) cf. hierzu Arnold, Plat. Werke II. p. 93. Stallbaum a. a. O. p. 253 D.

[42]) Ueber ἰδέαι, εἴδη, γένη in ihrer unterschiedslosen Anwendung im Sophist. Deussen a. a. O p. 52.

[43]) Ob hiermit das Richtige getroffen, muss ich dahingestellt sein lassen. cf. Susemihl a. a. O. p. 304 und 305, Deuschle a. a. O. p. 388 Note; auch über die Deutung in Analysis und Synthesis, und besond. Bonitz a. a. O. p. 300 Anm. 14. Ob Stallbaum's Uebersetzung der Worte ἐν ἑνὶ ξυνημμένην cum uno colligatam richtig, ist mir zweifelhaft, dann müsste vielleicht ἐν fehlen.

Bewegung verkehren; wäre andererseits das Seiende und das Gleiche als eins anzusehen, müsste man ebenso gut, als: „Bewegung und Ruhe sind" —, Bewegung und Ruhe für das Gleiche ausgeben können. Beides ist unmöglich und es ist vielmehr das Gleiche (Identische, *τὸ ταὐτόν*) als vierter Begriff (Idee) anzunehmen. Ebenso wenn das Seiende eins wäre mit dem Verschiedenen, müsste es immer nur relativ sein, da das Verschiedene immer nur relativ ist — jedes ist verschieden in Bezug auf ein anderes. Von dem Seienden ist aber einiges an sich, anderes relativ, also unterscheiden sich Seiendes und Verschiedenes, und da auch natürlich Ruhe und Bewegung nicht das Verschiedene, so wenig wie vorher das Gleiche sind, muss der Begriff (Idee) des Verschiedenen (*θατέρου*) als fünfter angenommen werden. Jedes Seiende ist verschieden dadurch, dass es theilnimmt am Begriffe der Verschiedenheit, nicht seiner Natur nach.

Betrachten wir nun jeden Begriff für sich, so finden wir, dass die Bewegung — verschieden von der Ruhe — eben nicht Ruhe ist, aber doch ist, weil sie am Seienden theilnimmt. Sie ist nicht „das Gleiche" (die Identität), hat aber, da sie sich selbst gleich ist, Theil an der Identität. Daraus ergiebt sich, dass die Bewegung identisch und nicht identisch ist, aber in verschiedener Beziehung, einmal durch Theilnahme am Begriffe der Idendität, einmal durch Theilnahme an dem der Verschiedenheit. So kann sogar der Bewegung die Theilnahme an der Ruhe nicht abgesprochen werden, wenn auch vorher den entgegengesetzten Begriffen die gemeinschaftliche Verbindung nicht zugestanden ist, da das Seiende mit jeder von beiden in Verbindung tritt. Es könnte also in gewissem Sinne die Bewegung auch ruhend genannt werden.

Wie die Bewegung nun identisch und nicht identisch war, so ist sie weiter verschieden und nicht verschieden von der Verschiedenheit, d. h. in gewissem Sinne, theilnehmend an dem Begriffe der Verschiedenheit und doch diese nicht seiend. Und endlich ist die Bewegung seiend, da sie theilnehmend ist am Begriffe des Seienden, aber in gewissem Sinne auch nicht seiend, da sie verschieden ist vom Seienden an sich, etwas Anderes ist, als das Seiende an sich. Dies Anderssein ist eben das (relative) Nichtsein.

Ebendasselbe ist auf gleiche Weise von den andern Begriffen „der Ruhe, der Identität, der Verschiedenheit" nachzuweisen, und hiermit festgestellt, dass jedem der Begriffe Seiendes zukomme, aber auch, weil die Theilnahme an der Verschiedenheit sie als verschieden (anders) vom Seienden hinstellt, Nichtseiendes, dass also alle diese Begriffe seiend und in gewissem Sinne nichtseiend genannt werden können. Und dieselbe Behauptung ergiebt sich schliesslich für das Seiende, denn in so fern es verschieden ist von den andern Begriffen, ist es eben nicht diese andern Begriffe, also nicht seiend; aber diese andern nicht seiend, ist es eins, unendlich aber der Zahl nach nicht [44]).

Aus dieser Gemeinschaft der Begriffe und ihrer Beziehung auf einander hat sich das Nichtseiende ergeben (*τὸ μὴ ὄν*), aber nur das Nichtseiende, so fern es Verschiedensein (anderssein) bedeutet, nicht das absolut Nichtseiende, der Gegensatz vom Seienden an sich. Die Begründung dieser Behauptung enthält das Folgende. Die Wissenschaft an sich ist nur eine, aber jeder Theil von ihr, der mit einem bestimmten Gegenstande zu thun hat, hat auch seinen besonderen Namen; daher werden viele einzelne Künste und Wissenschaften genannt. Ebenso ist es mit dem Wesen der Verschiedenheit — Wichtigkeit des Gegensatzes —. Sie ist nur eine, wird aber in viele Theile getheilt, denn das dem Schönen z. B. Entgegengesetzte ist nur ein Theil des Verschiedenen, eben das Nichtschöne, und dieses ist von nichts Anderem verschieden, als von dem Wesen des Schönen. Es ist aber doch das Nichtschöne ebenso gut als das Schöne, und es ist mithin das Nichtschöne der Gegen-

---

[44]) cf. Susemihl a. a. O. p. 306.

satz eines Seienden zu einem andern Seienden. So ist auch das Nichtgrosse ebensowohl als das Grosse, das Nichtgerechte als das Gerechte. Nichtschön u. s. w. sind Theile des Verschiedenen, und diese sind, wie das Verschiedene an sich, seiend, wie auch das Seiende selbst. Das vom Seienden Verschiedene kann aber nicht anders als das Nichtseiende genannt und muss doch unter das Seiende gerechnet werden, wie das Nichtschöne u. s. w.; im geraden Widerspruche mit dem Verbot des Parmenides, der hiermit nicht nur widerlegt ist, sondern es ist zu gleicher Zeit mit der Feststellung des Nichtseins auch der Begriff desselben als die Verschiedenheit eines Seienden gegen ein anderes Seiendes gefunden. Damit ist nicht das absolute Nichtsein definirt, das bleibt auf sich beruhen, ob es ist oder nicht ist, ob denkbar oder undenkbar[45]), sondern das relative Nicht- (Anders) sein. — Bis etwas Besseres aufgefunden, ist als sicher anzunehmen, dass die Verbindung der Begriffe möglich ist, dass durch diese das Seiende und jeder andere Begriff als seiend und zugleich, insofern er ein Anderes bezeichnet als jeder andere Begriff, als (relativ) nichtseiend zu denken ist: dass mithin jeder Begriff vieles ist und sehr vieles nicht ist.

Verkehrt ist es aber, diejenige Anwendung hiervon zu machen, dass man von einem Seienden gerade das — absolut — Entgegengesetzte aussagt, z. B. das Verschiedene in derselben Beziehung das Gleiche nennt u. s. w. Das wäre keine Widerlegung des Gefundenen. Verkehrt ist es auch, jeden Begriff von jedem andern zu trennen, noch aus einem andern Grunde, als vorher gesagt, weil dadurch jede Möglichkeit der zusammenhängenden Rede, des Urtheils, aufgehoben wird.

4. Uebergang zur Rede — Urtheil —, mit der das Nichtseiende in Verbindung treten kann.

c. 44—48 p. 260 A. — 264 B.

Nur durch die Verbindung der Begriffe wird auch die Rede — das Urtheil — zu einem Seienden und mit dem Sein des Urtheils besteht wesentlich die Philosophie. Die Rede gehört zu der Gattung des Seienden, und wenn sie dazu gehört, muss mit ihr auch nothwendiger Weise, wie mit allem Seienden, das Nichtseiende in Verbindung treten können. Findet eine solche Verbindung nicht statt, fällt die Möglichkeit des falschen Urtheils und der falschen Vorstellung — das falsche Urtheil, die falsche Vorstellung besteht eben darin, Nichtseiendes zu sagen oder zu denken —. Alles muss dann wahr sein, Irrthum und damit zusammenhängend Täuschung, Trug- und Scheinbilder bestehen dann nicht; diese aber sind das Gebiet des Sophisten, wenn er auch jeglichen Irrthum läugnet, da ein Nichtseiendes weder gesagt noch gedacht werden könne, indem dasselbe am Sein keinen Antheil habe. In dieser letzteren Behauptung aber ist er widerlegt, und offenbar muss er, falls er vielleicht den Einwand erhebt, dass die Begriffe zum Theil Gemeinschaft mit dem Begriffe des Nichtseienden haben, zum Theil aber nicht — und unter diesen letzteren gerade Vorstellung und Urtheil —, dass also ein Irrthum nicht stattfinden kann, auch hierin widerlegt werden, sobald die Gemeinschaft des Nichtseienden mit Urtheil und Vorstellung nachgewiesen wird.

Um aber den Irrthum in Urtheil und Vorstellung nachweisen zu können, muss erst genau festgestellt werden, was denn diese beiden[46]) ihrem Wesen nach sind. So gut nun wie die einzelnen Buchstaben, wie die Begriffe sich nicht alle zu allen, sondern nur die einen sich zu den andern fügen liessen, ebenso thun dies auch die Wörter. Einige lassen sich mit andern verbinden, so dass sie in ihrem Zusammenhange einen Sinn, ein Verständniss gewähren, d. h. wenn sie einen Satz bilden. Es

---

[45]) cf. hierzu Susemihl a. a. O. p. 307 und Stallbaum a. a. O. p. 259 C. D.

[46]) Plato nennt hier *λόγον, δόξαν καὶ φαντασίαν* (opinionem atque visionem, Stallbaum), nachher aber 261 C. nur *λόγον καὶ δόξαν*.

genügt daher nicht, einzelne Wörter aus den beiden Hauptklassen der Wörter überhaupt — Substantiva, Verba — aus je einer einzelnen neben einander zu stellen, einzelne Hauptwörter, einzelne Verba ergeben keine zusammenhängende Rede, kein Urtheil (Satz), dieses entsteht erst, wenn Substantivum und Verbum — Gegenstandswort und Aussagewort — verbunden werden. Hierdurch entsteht der einfache Satz (Urtheil), welcher nothwendig eine Aussage von etwas oder über etwas und von einer gewissen Qualität sein muss. Dass in der That in einem Satze das Seiende von einem Subjecte ausgesagt werden kann und ebenso das Nichtseiende als seiend, wird in zwei einfachen Sätzen dargethan: *Θεαίτητος κάθηται* — *Θεαίτητος πέτεται.* Der erste ist richtig, er legt einem Seienden etwas Seiendes bei; der andere ist seiner Beschaffenheit nach falsch, er sagt von einem Seienden etwas Anderes aus, als was wirklich ist, setzt also Nichtseiendes für seiend. In der Rede giebt es mithin Falsches — Irrthum —, und wenn in dieser, auch im Denken; denn das Denken ist nichts Anderes, als leises Reden der Seele mit sich selber; und in der Meinung, die sich durch die in der Rede wie in Gedanken angewandte Bejahung und Verneinung bildet, und in der Einbildung, die durch Wahrnehmung und Meinung in uns entsteht. Von diesen allen, als dem Satze verwandt, ist ebendasselbe zu sagen: Wie der Satz wahr und falsch sein kann, so der Gedanke, die Meinung, die Einbildung, und damit ist die Wirklichkeit des Irrthums ausser allen Zweifel gesetzt. Der Sophist muss dieses einräumen, und nun kann zum Schluss seiner Definition geschritten werden, denn sein ihm eigenthümliches Gebiet ist jetzt festgestellt. —

C. Schluss. Rückkehr zum ersten Hauptheile.

Endliche Definition des Sophisten. c. 48—52. p. 264 C. — 268 D.

Um hierhin zu gelangen, wird auf die Stelle (p. 235 A.) zurückgegangen, wo der Sophist als ein die Nachahmungskunst Ausübender hingestellt wurde. Es giebt zwei Arten dieser Kunst, die eine bringt Ebenbilder, die andere Scheinbilder hervor, und es blieb zweifelhaft, wohin der Sophist gehöre, denn erst musste die Möglichkeit des Hervorbringens von Ebenbildern und Trugbildern nachgewiesen werden, falls der Sophist diese überhaupt bestreiten sollte (p. 200. E.). Das ist geschehen durch Feststellung des Satzes vom Sein des Irrthums in Rede und Vorstellung.

Es wird dann durch das frühere Verfahren — durch Dichotomie — der Sophist weiter und weiter verfolgt und ihm nachgespürt, um ihn sicher zu erfassen. Zunächst war die Kunst allgemein in eine hervorbringende und in eine erwerbende eingetheilt, (p. 219. C.), und dem Gebiete der letzteren war der Sophist anfangs zugewiesen. Aber es wurde ihm dann auch die Nachahmungskunst zugeschrieben, und diese ist an sich eine hervorbringende Kunst — eine schaffende (p. 219. B.), in der wir eine göttliche und eine menschliche Art der Hervorbringung anzunehmen haben; denn Alles, was vorher nicht war, ist von Jemand (oder Etwas) hervorgebracht, also ist dieser Jemand oder dieses Etwas die Ursache des Gewordenen und des als geworden auch Daseienden. Offenbar aber ist Alles, was von Natur auf und in der Erde ist, durch eine göttliche Kraft hervorgebracht, was ohne Beweis, der übrigens zwingend geführt werden könnte, angenommen wird; vieles Andere aber ist durch menschliche Kunst hervorgebracht. Wenn nun diese beiden einander nebengeordneten[47]) Arten der Hervorbringung — die göttliche und die menschliche — wiederum getheilt werden, so dass die jeder von beiden untergeordneten Arten festgestellt werden, haben wir in beiden als solche zu constatiren: Das Hervorbringen wirklicher Dinge und das ihrer Abbilder. Alle lebenden Wesen,

---

[47]) Durch das *κατὰ πλάτος* Theilen erhalten wir die nebengeordneten, durch das *κατὰ μῆκος* die untergeordneten (Gattungs- und Art-) Begriffe.

alle Stoffe u. s. w. sind von einem Gott hervorgebracht, alle diese Dinge haben ihre Abbilder, die sich von selbst als Schatten- oder Spiegelbilder zeigen: alle menschliche Kunst bringt entweder Dinge selbst hervor, z. B. ein wirkliches Haus, oder aber nur die Bilder von den Dingen, z. B. in der Kunst der Malerei, und diese Bilder können nach der früheren Eintheilung Nachbilder (Ab- oder Ebenbilder), oder Schein- und Trugbilder sein. Wer jedoch solche letzteren hervorbringen will, bedient sich dazu entweder äusserer Werkzeuge, oder seiner selbst, wenn er mit Hülfe seines Leibes, seine Gestalt oder Stimme gebrauchend, andere nachbildet. Dieser Art soll der Sophist anheimfallen, die andere auf sich beruhen. Dabei ist indess zu erwägen, dass einige mit Wissen nachahmen, andere ohne Wissen, z. B. dem Theätet kann Jemand äusserlich nur nachahmen, der ihn kennt; Begriffe aber der Gerechtigkeit, der Tugend überhaupt kann auch Jemand, der nur seiner Meinung nach eine Vorstellung davon hat, nachzubilden versuchen, um an sich selbst so viel wie möglich Gerechtigkeit und Tugend hervortreten zu lassen, sich scheinbar das Prädicat „gerecht und tugendhaft“ zu sichern, ohne es in der That zu sein. Von diesen „Vorstellungs-Nachahmern“ — *διαγνώσεως ἕνεκα τὴν μὲν μετὰ δόξης μίμησιν δοξομιμητικὴν προςείπωμεν* — giebt es einerseits solche, die da wirklich zu wissen glauben, was sie sich vorstellen, anderseits solche, die da wissen, dass sie unwissend sind, aber vorgeben, als hätten sie wirklich Kenntnisse, die einzelne in langen Reden vor dem Volke darzulegen suchen — *δημολογικοί* —, andere im Privatverkehr in kurzer Rede mit einzelnen Menschen, die durch sie in Widersprüche verwickelt werden sollen — *οἱ παντάπασιν ὄντως σοφισταί* —. Der nun so mit seinem vermeintlichen Wissen Täuschende ist der Sophist, dessen Definition durch Zusammenfassen der gewonnenen Merkmale sich dahin ergiebt, dass er ein unwissender Nachahmer ist der betrügerischen, nur auf Vorstellung beruhenden, in Widersprüche verwickelnden Kunst der Scheinbilder-Hervorbringung, die sich als die von Menschen ausgeübte Art der hervorbringenden Kunst aussonderte.

Damit soll also die Definition des Sophisten erschöpfend gegeben sein, wenn anders der Verfasser seine Aufgabe als gelöst hinstellen will. Ist sie es? Ist es überhaupt der Zweck Platos gewesen, die an die Spitze des Gespräches gestellte Frage in erschöpfender Weise zu behandeln, oder hat er noch eine andere Absicht im Auge gehabt? Und wie kann diese mit den Mitteln des Dialoges selbst erkannt werden? Es können diese Fragen hier nur andeutend besprochen werden, da der erst für Ostern k. J. angesetzte Druck des Programms doch, wie sonst hier üblich, schon jetzt erfolgen wird, und ich muss mich darauf beschränken, die Ansichten derjenigen, denen ich mich in meiner Auffassung dieses Dialoges angeschlossen, kurz zu veranschaulichen, ohne jedesmal auf die angezogenen Stellen in den schon citirten Werken hinzuweisen; was ich ausdrücklich bemerke, um den Vorwurf zurückzuweisen, als wollte ich an den betreffenden Stellen Fremdes für Eigenes ausgeben. Im Gegentheil, der Kundige wird leicht das zusammengefasste fremde Material da, wo es ist, erkennen und wird es weder mir, noch irgend einem andern in den Anfängen des Platonischen Studiums Begriffenen verargen, wenn wir uns nach richtiger Prüfung in unsern Ansichten den Anschauungen und Auffassungen solcher Männer anschliessen, die, ich will nicht sagen, ihr ganzes Leben, aber doch eine geraume Reihe von Jahren sich in das Studium Platos vertieft haben. Es würde indess eine nicht geringe Schwierigkeit sein, aus der Zahl und Reihenfolge der Dialoge Platos einen einzelnen herauszunehmen und dessen Bedeutung, ohne auf seine übrigen Schriften Rücksicht zu nehmen, auseinandersetzen zu wollen — denn keiner von ihnen steht einzeln für sich da, sondern sie beziehen sich gegenseitig aufeinander und ergänzen sich, wenigstens gruppenweise; gesetzt auch, dass die öfter von Plato (cf. Laches Schl.) äusserlich angedeutete Beziehung und Verbindung nicht gerade die unmittelbare Anknüpfung des einen Dialoges an den andern bezeichnen soll: — wenn nicht gerade der Sophistes, so manches er auch bringt, was Plato anderswo schon ausge-

sprochen, doch auch einen guten Theil solchen Stoffes enthielte, der sich in keinem andern Platonischen Dialoge in solcher Weise behandelt findet. Es enthalten diesen, abgesehen von der Definition der Sophistik, die z. B. auch im Gorgias, Protagoras, republ. und anderen Dialogen, allerdings nicht auf eine so eingehende Weise gezeichnet wird, die drei Hauptpunkte des zweiten Haupttheiles, der somit als der gewichtigste des ganzen Gespräches hauptsächlich ins Auge zu fassen ist. Denn dass in Wahrheit die Absicht des Plato nicht blos gewesen ist, eine ganz erschöpfende Definition des Sophisten zu geben, wie er es doch hätte thun müssen, wenn dies der Haupttheil des Gespräches sein sollte, so dass die Untersuchungen über Nichtsein, Sein, Gemeinschaft der Begriffe nur Mittel zum Zweck gewesen wären, ist wohl ersichtlich schon aus dem Umstande, dass doch manche Merkmale, die er sonst dem Sophisten beilegt, hier garnicht berücksichtigt sind, z. B. der sittenverderbende Einfluss des Sophisten, von Socrates geschildert in rep. VI. p. 492. Wenn es Plato hauptsächlich um den Sophisten zu thun gewesen wäre, würde er diesen als characteristisches Merkmal gewiss nicht ausser Acht gelassen haben. Wenn wir ferner auf den Zusammenhang sehen, in welchen vom Plato dieser Dialog mit dem Theätet gebracht ist, deutlich genug durch den Schluss des einen und den Anfang des andern auch äusserlich vor Augen geführt, so ist doch wohl anzunehmen, dass Plato von einem solchen Gegenstande, wie er im Theätet behandelt ist, nicht zu einem im Vergleich damit doch trivialen hinabsteigen und dabei das eine Gespräch eng an das andere knüpfen würde. So ganz zwecklos ist der an die Spitze des Sophistes gestellte Satz doch wohl nicht, wenngleich er, wie schon vorher gesagt, natürlich nicht wörtlich zu nehmen ist. Ob und wie viel Zeit, und welche anderen Dialoge zwischen ihnen liegen, hat die Untersuchung über Zeit und Reihenfolge der Platonischen Dialoge zu ergeben. Endlich lässt auch das innere Verhältniss der beiden Haupttheile wohl kaum die Annahme zu, dass Plato allein die Definition des Sophisten im Auge gehabt habe, obgleich es auf den ersten Blick eigenthümlich scheinen kann, dass die Frage nach ihm nicht nur an die Spitze gestellt ist, sondern auch wiederholt in das Gedächtniss zurückgerufen wird und dass, wenn wir den zweiten Theil als den wesentlichen setzen, dieser eine solche Einkleidung annehmen musste.

Sehen wir nun auf die Bedeutung der drei genannten Abtheilungen dieses zweiten Haupttheiles, so bieten die ersten beiden genauere Untersuchungen über die Begriffe Nichtseiendes und Seiendes, sind also ontologische Untersuchungen, die dabei im Ganzen und Grossen eine Beurtheilung und Widerlegung der philosophischen Systeme vor und neben Plato enthalten; der dritte aber handelt von der *κοινωνία τῶν γενῶν*, giebt also Positives von Plato's eigener Lehre. Er hat dieses nicht wie sonst dem Socrates in den Mund gelegt, vielleicht weil die von diesem mehrfach geäusserte Scheu vor Parmenides, gegen dessen Satz zu Felde gezogen werden soll, es verhinderte, sondern einem Eleaten, nicht aber einem der wirklichen Vertreter dieser Lehre — der hätte sich selber widerlegen oder besser berichtigen müssen, sondern einer fingirten Persönlichkeit, welche sich gegen die einseitige Auffassung der eleatischen Lehre richtet, wie im Theätet die Anschauungen des Heraclit und Protagoras, aber auch des Antisthenes und indirect der Megariker widerlegt werden. Die Eleaten aber, die in der Auffassung des Einen Seins als des allein Wahren dem Plato näher standen, erfahren erst in diesem Dialoge eine Widerlegung und Berichtigung durch die Anwendung der socratischen Begriffslehre und durch die innere Beziehung derselben auf ihre Lehre. Eine solche Verbindung der beiden Lehren hatten schon die Megariker, aber in verkehrter Weise versucht und waren bei ihrer abstracten Fassung der Begriffe in die Eristik hineingerathen, was Plato bei ihrer Widerlegung rügt. Es kam diesem, der bereits über die Grenzen der Socratik hinausgeschritten war, darauf an, sich gleichsam mit dem, was nur auf dem Gebiete der Philosophie vor ihm geleistet

war, auseinander zu setzen, um damit zugleich die Berechtigung seiner philosophischen Auffassung, die manches von dem Früheren, namentlich vom Eleatismus, nicht absolut verwarf, darzuthun. Gerade seine Annäherung an die eleatische Lehre ist für Plato wohl ein Beweggrund gewesen, einem Eleaten die Führung dieses Gespräches, oder besser dieses Vortrages, denn die Form des Dialogs tritt fast zurück, zu übertragen, um, wie Susemihl a. a. O. p. 287 anführt, daran zu zeigen, dass ein Hinausgehen über die Lehre dieser, eine Verbindung mit der Socratik, nothwendig zu seiner eigenen Lehre führen müsse. Darum muss der Eleat die angeregte Frage ganz nach der Weise seiner Schule behandeln. Und wenn wir das ganze Gespräch als eine Widerlegung und Berichtigung des Eleatismus ansehen, ist vielleicht ein Erklärungsgrund seiner eigenthümlichen Einkleidung, dass Plato an einem einzelnen Beispiele, eben an dem des Sophisten, zunächst das verfehlte Wesen einer Methode zeigen will, wie sie die Eleaten und auch die Megariker ausübten. Wohl stellte Plato selbst die Eintheilung der Begriffe in Gattungen und Arten, die Kunst der Dialektik, sehr hoch, aber in einer solchen Weise, die von den Meisten nicht mit Unrecht für eine scherzhafte erklärt wird, übte er sie sonst nicht aus. Und um gleichsam das Ungenügende eines solchen Verfahrens erscheinen zu lassen, wird trotz der mit ermüdender Genauigkeit geübten Kunst des Spaltens und Eintheilens, indem vom Allgemeinen ausgegangen wird, der gesuchte Begriff des Sophisten nicht gefunden, und deshalb der Uebergang zu dem Ausgehen von einem bestimmten Merkmal, nachdem noch etwas Anderes hinzugekommen ist: die Untersuchung über das dem Sophisten eigenthümliche Gebiet. So wird der Uebergang zu dem Hauptzweck des Dialoges gewonnen und zu den ontologischen Untersuchungen geschritten. Zunächst über das Nichtseiende, und da bei dieser Untersuchung unter Festhalten an dem Satze des Parmenides kein Resultat erzielt wird, indem Alles darauf hindrängt, dass eben dieser Satz aufgegeben wird, auch über den Begriff des Seins. Der Begriff des Nichtseins (der Negation) wird nach drei Bedeutungen hin aufgestellt: 1. als die absolute Aufhebung, der conträre Gegensatz des Seienden, — 2. als das Verschiedensein (Anderssein), — 3. als das Entgegengesetzte des Seienden. In den beiden letzten Bedeutungen nimmt es der Eleat, die erste bleibt auf sich beruhen, und zu dieser Auffassung des Nichtseins kann man, wie Plato zeigen will, nur durch die Betrachtung des Seins-Begriffes und erst zu vollständiger Klarheit in seinem Sinne durch Anwendung der Lehre von der *κοινωνία τῶν γενῶν* gelangen.

In Betreff des Seins-Begriffes aber zeigt Plato, wie die verschiedenen Auffassungen früherer und gleichzeitiger Philosophen widersprechende Folgerungen ergeben, und dass nichts anderes übrig bleibt, als sowohl Einheit als Vielheit, Leben, Bewegung (Werden) und Ruhe dem wahren Sein beizulegen, wenn er auch nicht genauer definirt, wie weit diese Prädicate demselben zukommen. Diese sich scheinbar widersprechenden Bestimmungen des Seins sollen gelöst werden mit Hülfe der Dialektik, die Plato damit gleichsam als das Fundament jeder philosophischen Forschung und Betrachtung hinstellt. Diese dialektischen Untersuchungen erörtern dann zur Lösung der Fragen über Seiendes und Nichtseiendes das menschliche Denken und den Ausdruck für das Denken, die Rede, die nur auf logischer Verbindung gewisser Wörter mit einander beruhen kann, gerade wie das Denken die logische Verbindung gewisser Begriffe miteinander vollzieht und dadurch das Urtheil hervorbringt. Die Nothwendigkeit einer solchen richtigen (logischen) Verbindung der Begriffe ergiebt sich daraus, dass nicht alle mit allen zu verbinden sind: wohl aber ist das reine „abstracte“ Sein ein allen gemeinsamer Begriff, der mit allen zu verbinden ist, denn ein jeder Begriff ist nicht nur das, was er ist, sondern er „ist“ überhaupt. Kommt aber jedem Begriffe das Sein zu, so enthält er auch, weil er, indem er der ist, der er ist, nicht ein anderer ist, das relative Nichtsein, und nach dieser Feststellung desselben, als des Gebietes, in dem der Sophist lebt und webt, wird dessen De-

finition zu Ende geführt, womit die Untersuchung auf den scheinbaren Zweck des Gespräches zurückgeführt ist. Plato hat hierdurch einerseits seine Lehre, die in der Verbindung der Begriffe, d. i. der Ideen in seinem Sinne sich gipfelte, durch Aufdeckung der Widersprüche, in welche die übrigen Philosophen gerathen sind, als nothwendig dargestellt, andererseits aber auch, wie Bonitz a. a. O. p. 318—319 dargethan, denjenigen, die auf den Namen „Philosophen" Anspruch machen, ohne ein Anrecht daran zu haben, den Sophisten, ihre Stelle ausserhalb der Philosophie und des Gebietes derselben angewiesen.

Indessen lassen die oben angeführten Worte, dass das reine „abstracte" Sein als der Allen gemeinsame Begriff (Idee) anzusehen sei, noch eine andere Consequenz zu; denn Plato setzt damit eine Idee des Seins als eine besondere den andern Ideen gegenüber, ohne das „Was" der Idee des Seins anzugeben, während sonst die Idee in seinem Sinne ohne ein „Was" nicht angenommen wird, wie es der Dialog selbst thut, wenn er von der Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit als von etwas in der Seele Seiendem spricht. Wenn aber Plato alle anderen Ideen dadurch seiend setzt, dass sie sind, insofern sie an der Idee des Seins Antheil haben, ordnet er sie dieser unter, setzt diese also gleichsam als die höchste, während er sonst die Idee des Guten als die höchste hinstellt, die den durch die Vernunft erkennbaren Dingen die Ursache des Seins und Erkanntwerdens und der Wirklichkeit ist. Der Sophistes giebt uns hierüber ebensowenig eine Lösung und Vermittelung, als darüber, dass Plato p. 248 E. und 249 A. dem absoluten Sein Leben, Bewegung, Erkenntniss, Vernunft und Seele beilegt, während ihm sonst die Idee das Object des Begriffes und als solches ewig, unveränderlich, unbewegt ist und eben dadurch erhaben über den Erscheinungsdingen, die an der Bewegung (Werden) theilhaben. Ob nun diese Punkte im Verein mit noch anderen sogenannten „inneren" Gründen zu der von so manchen Beurtheilern Platos geforderten Athetese des Dialoges berechtigen, muss ich hier ununtersucht lassen; nach meiner Ansicht aber würde mit dem Sophistes der Entwickelung der Platonischen Lehre ein wesentlicher Bestandtheil genommen.

